

На правах рукописи

Ядрышникова Людмила Григорьевна

**ФОЛЬКЛОР И ПОСТФОЛЬКЛОР
В КУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИКАХ ПОВСЕДНЕВНОСТИ**

24.00.01 – Теория и история культуры

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание учёной степени
кандидата культурологии

Екатеринбург
2008

Работа выполнена
на кафедре этики, эстетики, теории и истории культуры
ГОУ ВПО «Уральский государственный университет
им. А. М. Горького»

Научный руководитель доктор философских наук, доцент
КРУГЛОВА Татьяна Анатольевна

Официальные оппоненты доктор философских наук, доцент
Костерина Алла Борисовна

кандидат филологических наук, доцент
Якунцева Татьяна Николаевна

Ведущая организация НОУ ВПО «Гуманитарный университет»

Защита состоится «_____» _____ 2008 г. в _____ часов на
заседании диссертационного совета Д 212.286.08 при Уральском
государственном университете им. А. М. Горького» по адресу: 620000, г.
Екатеринбург, пр. Ленина, 51, комн. 248

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского
государственного университета им. А. М. Горького.

Автореферат разослан «_____» _____ 2008 года

Ученый секретарь
диссертационного совета,
доктор социологических наук, профессор

Л. С. Лихачева

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. В исследовательской литературе, посвящённой фольклору, регулярно упоминается его связь повседневностью, которая традиционно понимается как «низовая» подсистема культуры. Фольклор в подобных исследованиях выглядит достаточно герметичным, отдельным от других сфер культуры. Кроме того, культурно-антропологические эмпирические исследования убеждают в том, что в разного рода неспециализированных культурных практиках, так или иначе, присутствуют *признаки* фольклора (фольклорная феноменология¹). Этот факт трудно поддаётся осмыслению в категориях, выработанных для описания классического фольклора. Невозможно объяснить специфику подобных практик и через категорию «постфольклор», выведенную в рамках структурно-семиотического анализа. Термином «постфольклор» характеризуется чаще всего лишь часть городской культуры, имеющей фольклорную природу. При этом не подвергается теоретической рефлексии онтологическая связь фольклора и повседневности, отсюда возникает неясность с историческими трансформациями фольклора как особой повседневной практикой. В свою очередь, рассмотрение динамики фольклора невозможно без разговора о его культурных изменениях в контексте современной эпохи. И хотя сфера фольклора считается достаточно хорошо изученной в гуманитарных дисциплинах, по нашему убеждению, на сегодняшний день нет общей теории фольклора как социокультурного явления, что мешает уяснить его специфику и современные формы бытования.

Степень научной разработанности. Традиционно сфера исследования «низовых» форм культуры, частью которых является фольклор, принадлежала фольклористике, этнографии, искусствознанию. Соответственно определились и концепции, которые объясняют природу фольклора². Социологическая, наиболее расширительная: в соответствии с ней фольклор трактуется как устно передаваемый простонародный опыт и знания. Эстетическая, согласно которой фольклор исследуется аналогично другим видам искусства: изобразительному, музыкальному, литературному, хореографическому. Филологическая концепция и концепция фольклора как устной традиции отдают приоритет словесным (вербальным) формам коммуникации.

Для всех перечисленных концепций, на наш взгляд, характерна терминологическая путаница, что считать фольклором: «действие», «искусство», «текст», «артефакт»? Какой средой порождается фольклор? Ведь термин «простонародный» не раскрывает специфики явлений фольклора. Кроме того, в этих подходах не видно фольклора как цельного феномена, несмотря на то, что во всех исследованиях подчеркивается его принадлежность национальной истории. Непонятен и статус фольклора в культуре: второстепенный он или нет? Нет теоретических работ, посвящённых анализу взаимодействия массовой культуры и фольклора, поэтому сходство этих явлений также порождает путаницу.

¹ Термин позаимствован из: *Богданов К.* Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности / К. Богданов. – СПб. : Искусство-СПБ, 2001. С. 13.

² Концепции фольклора по: *Чистов К. В.* Фольклор / Чистов К. В. // Культурология. XX век. Т. 2 : энциклопедия. – СПб. : Университетская книга; Алетейя, 1998. – С. 303-307.

Следует признать, что «повседневность» как теоретический принцип крайне редко используется исследователями. Актуальным в этой связи является решение ряда методологических проблем культурологических исследований. Необходимо выработать такой аппарат анализа, в рамках которого категориальный ресурс теорий повседневности был бы релевантен научным методам и задачам фольклористики. Трудность решения этой задачи заключается в том, что многочисленные труды по повседневности представлены либо конкретными описаниями мира вещей (серия «Культура повседневности»), либо теоретическими исследованиями, в основном располагающимися в русле социологии и социальной философии: фольклор, постфольклор, самодеятельность и другие формы творческого преобразования повседневности остаются за рамками предмета этих исследований. Наиболее успешные результаты с точки зрения соединения теории и практики в последнее время связаны с этнометодологией. Но этнометодология, совершенствуя методы этнографии – науки, непосредственно изучающей интересующую нас предметную область, берет конкретные фольклорные формы уже в готовом виде, не рефлексировав природу фольклора как такового. В работах последователей методологии «школы Анналов» связи между артефактами духовной и материальной культуры не всегда прослеживаются. Необходимо восполнить и ряд пробелов, существующих в фольклористике, рассматривающей фольклор и постфольклор прежде всего в их собственной логике, с точки зрения эволюции традиционных форм. В предмет фольклористики не входит анализ детерминационных связей фольклора с социокультурной действительностью и системными характеристиками жизнедеятельности человека.

При разработке общей концепции нашего исследования методологическими ориентирами стали социально-философские теории повседневности (Э. Гуссерль, А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман, Б. Вальденфельс, Б. Марков, R. Grathoff): все они обращаются к той сфере социального бытия, которая порождает «низовые» формы культуры. В нашей работе мы опираемся на теорию социального поля П. Бурдьё, а также на концепцию Ф. Броделя о множественности социального и исторического времени, природа и качество которых изменчивы в разных социумах. Важным источником в области анализа социального знания явились труды Р. Барта, А. Ф. Лосева, К. Мангейма, К. Маркса, М. Мамардашвили.

В работе сделана опора на широкий круг литературы, касающийся общих проблем культуры, так как какой-либо специальной библиографии, посвящённой нашему предмету, не существует. Эта междисциплинарная область разрабатывалась в русле фольклористики и социолингвистики (В. Я. Пропп, К. В. Чистов, В. Н. Топоров, Б. Н. Путилов, В. Е. Гусев, В. П. Аникин, П. Г. Богатырёв), литературоведения (Д. С. Лихачёв, В. Прооров, М. М. Бахтин, Ю. М. Лотман, А. А. Потебня, А. Ранчин, Н. Сапов, С. Савицкий, Ю. Асоян, А. Малафеев), языкознания (В. Гумбольдт, Р. О. Якобсон, В. В. Химик, Н. Б. Мечковская, Н. А. Купина), этнографии и этнологии (Ф. Боас, А. Кребер, Э. Тайлор, К. Леви-Стросс, Л. Леви-Брюль, М. Мид, Б. Малиновский, А. Радклиф-Браун), структурной антропологии (К. Леви-Стросс) и структурной лингвистики (В. Я. Пропп), этнометодологии (Г. Гарфинкель), истории религии (Дж. Фрэзер, М. Элиаде),

семиотики (Ю. Лотман, Р. Барт, Б. Успенский, Ю. Кристева, С. Жижек), социологии (М. Вебер, Э. Дюркгейм, К. Мангейм, Т. Парсонс, Л. Гудков, Б. Дубин), психологии (К. Юнг, Э. Фромм, Э. Берн, Г. Принцхорн).

Внимание к теоретическому срезу в изучении фольклора привлекла формальная школа культурологии (исследования А. Н. Веселовского, А. А. Потебни, М. М. Бахтина, В. Я. Проппа, В. М. Жирмунского, О. М. Фрейденберг, Ю. М. Лотмана, П. Г. Богатырёва, Р. О. Якобсона, А. И. Чернова, В. Н. Топорова). Большое значение для выбранной темы представляют исследования постфольклора (С. Ю. Неклюдов, К. В. Чистов, К. Г. Богданов, А. Ф. Белоусов, В. Ф. Лурье, М. Л. Лурье, В. В. Головин, Е. С. Ефимова, С. Б. Борисов, Е. Шмелёва и др.): богатый материал, предоставленный в рамках структурно-семиотического анализа, приблизил к пониманию места фольклора в современной культуре, хотя совершенно очевидно, что эта культура не ограничивается традиционными (словесными) видами творчества.

Обращение к отечественному искусствознанию (Т. Чередниченко, К. Богемская, Ж. Пименова, А. Сакович, Л. Тананаева, В. Прокофьев, М. Дмитриева, О. Дьяконицына, И. Павлова, И. Вовк, В. Метальникова, Е. Кириченко, Л. Медведева, А. Яркина и др.) способствовало углублённому пониманию специфики феноменов музыкального и изобразительного непрофессионального творчества (поздний фольклор, городская культура, творчество наивных художников).

В историческом ракурсе тема «низовой» культуры наиболее близко была затронута в русле истории культуры и культурологии (Д. Лихачёв, Б. Успенский, А. Панченко, Н. Поньрко, Г. Федотов, О. Аронсон, А. Генис, А. Рылёва, С. Левикова, Л. Горалик, У. Юстус, Х. Гюнтер, Г. Белая, Т. Лахусен, Б. Швайцерхоф, Ф. Розинер, А. Крылова, М. Рыклин, М. Маклюэн и др.). Стремление создать некий контекст изучения «низовых» форм культуры заставило обратить внимание на различные исторические периоды, каждый из которых мог бы стать самостоятельным предметом анализа. Исследования современной этнографии (Т. Щепанская, И. Утехин, Н. Рис) дали неожиданный ракурс рассмотрения «низовых» форм культуры – как культуры каждодневного человеческого существования, которое невозможно механически разделить на психологические, биологические, социальные, духовные потребности.

Объект диссертационного исследования: фольклор и постфольклор.

Предмет исследования: исторические, онтологические и структурно-функциональные взаимосвязи между повседневностью и фольклорными культурными практиками.

Цель работы: анализ особенностей социокультурного бытования «низовых» форм культуры.

Задачи работы:

1) выявить общие семантические и структурно-функциональные особенности фольклора и постфольклора, а также тех форм культуры, которые непосредственно связаны с повседневностью;

2) определить социокультурную сферу порождения «низовых» форм культуры;

3) разработать теоретическую модель, описывающую все многообразие модификаций фольклора в истории и современности;

4) разработать методологический аппарат анализа, объясняющий место и роль фольклора в социокультурном пространстве и человеческой жизнедеятельности;

5) исследовать формы и способы бытования фольклорных практик;

6) проанализировать специфику функционирования фольклорных практик в контексте современной культуры.

7) очертить поле действия «низовых» форм культуры, отграничить их, во-первых, от автономной художественной сферы мира искусства, во-вторых, от утилитарных задач выживания/приспособления, в-третьих, от профессионализированной сферы массового искусства.

Методологические и теоретические основы исследования.

Привлечение **методологии социально-философского знания** позволило определить место фольклора в гетерономном социальном пространстве культуры, объяснить связь фольклора как духовно-практического феномена со структурами социальности. С помощью **феноменологического подхода** была проведена демаркационная линия между повседневностью и фольклором, объяснены и систематизированы онтологические характеристики фольклора как особой реальности. Метод **структурно-функционального анализа** дал возможность выявить специфические аспекты функционирования фольклора в пространстве культуры. Возможности определения исторических модификаций фольклора и повседневности способствовал **сравнительно-исторический метод**. Теоретические концепции исследования опираются на большой круг авторов, исследующих фольклор и постфольклор с помощью **культурно-антропологических** методов. Источниковедческой базой исследования послужили материалы, собранные и систематизированные фольклористами, специалистами по народным промыслам, декоративно-прикладному искусству, городскому фольклору, примитиву, любительству, художественной самодеятельности.

Научная новизна исследования:

– Феномен фольклора как особой культурной практики впервые стал предметом теоретического анализа в культурологическом исследовании.

– Впервые повседневность и структурирующие ее культурные практики были проанализированы как источники творческой деятельности человека, порождающие особые формы ее функционального и символического преобразования.

– Новым является построение теоретической модели фольклора, которая может быть применена для идентификации фольклорных практик любого исторического периода.

– Выявлены закономерности культурно-исторической трансформации повседневности и на этой основе определены исторические типы и модусы фольклора.

– Разработаны новые принципы анализа культурных практик повседневности с точки зрения обнаружения в них фольклорной феноменологии.

– Впервые многообразие неспециализированных «низовых» форм культуры дана общая характеристика с позиции определения их места и роли в социокультурном пространстве.

Научно-практическая ценность исследования. Результаты диссертационного исследования могут быть использованы в курсах «Теория и история культуры», «Культурология», «Культурная антропология», а также составить основу специализированного курса, посвященного фольклору и постфольклору. Данная работа может представлять интерес для исследований культурологов, философов, религиоведов, искусствоведов, а также для преподавателей вузов, студентов, учителей гуманитарных гимназий, работников культурной сферы, фольклористов и практиков, занятых в сфере прикладного и народного творчества, художественной самодеятельности, культуриндустрии.

Апробация результатов исследования. Основные идеи диссертации и полученные результаты обсуждались на заседаниях кафедры эстетики, этики, теории и истории культуры Уральского государственного университета им. А. М. Горького в 2004-2008 гг. Материалы данной диссертации стали основой докладов на Всероссийской научной конференции «Реальность. Человек. Культура: социальное и природное» (г. Омск, 2006г.); на международной научно-практической конференции Гуманитарного университета «Власть и властные отношения в современном мире» (г. Екатеринбург, 2006 г.); научно-практических конференциях Гуманитарного университета: «Человеческая жизнь: ценности повседневности в социокультурных программах и практиках» (г. Екатеринбург, 2007 г.), «Современная Россия: путь к миру – путь к себе» (г. Екатеринбург, 2008 г.). По теме диссертации опубликовано 7 работ.

Структура и объём работы.

Диссертация состоит из введения, четырёх глав, заключения и библиографического списка, включающего 254 наименования. Основной текст исследования с постраничными примечаниями – 155 с.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновывается актуальность темы, освещается степень её разработанности, определяются цель, задачи, методологическая основа, формулируется новизна исследования, теоретическая и практическая значимость работы и её апробация.

В **первой главе «Теоретико-методологические аспекты анализа фольклора и постфольклора как социокультурных явлений»** проблема определения фольклора в гуманитарном знании рассматривается с точки зрения его социокультурных детерминант, для уточнения данного понятия предлагается в анализ фольклорных практик ввести параметр повседневности.

В **первом параграфе первой главы «Фольклор и постфольклор как предмет культурологического исследования»** устоявшиеся внутри фольклористики подходы и терминология подвергаются пересмотру с позиции

социологии культуры и в целом социально-философского знания. Отмечается, что фольклористика зафиксировала историю фольклора от архаики до Нового времени, описала разнообразие его форм и типов. Вместе с тем сторонники структурно-семиотического анализа в гуманитарном знании (К. Чистов, Ю. Неклюдов и другие) приходят к заключению, что творческая составляющая фольклора в Новое время переместилась из деревни в город. Для описания многообразия субкультур в рамках структурно-семиотического подхода был предложен термин «постфольклор». Существенной чертой постфольклора является то, что он возникает не в результате преемственности с традиционным фольклором, а в ответ на определенные социокультурные процессы. Тем не менее, обнаруживаются сходные принципы в организации текстов и в их функционировании.

Другая проблема, возникшая в связи с включением постфольклора в общую теорию фольклора, связана с интерпретациями феноменов «*низовой*» культуры. Сложившиеся в эпоху Просвещения представления о «низовых» формах культуры как продукта творчества социальных низов подвергаются сегодня серьезной корректировке. Исторические материалы свидетельствуют, что и в аристократической среде, и в других сословиях складывались собственные «низовые» традиции, связанные со свободным временем их представителей. Комбинации любительства и профессиональной деятельности образованных кругов не покрываются терминами «фольклор» и «изящные искусства».

Следующим шагом в понимании фольклора как социокультурного явления стало рассмотрение его в соотнесении с понятиями «*народное*», «*традиционное*», «*профессиональное-непрофессиональное*», «*коллективное-авторское*», «*старое-новое*»: выявлена противоречивость, а порой и ангажированность термина «фольклор». Приводятся аргументы в пользу опосредованности фольклора, его многочисленным контактам с высшими уровнями культуры (религией, идеологией, профессиональным искусством).

Построение общей теории фольклора связано также с *типологической неоднородностью его феноменов*. Некоторые исследователи (М. Лурье) отмечают существование различных фольклорных парадигм в истории культуры и особенно их многообразие в современном мире. Например, К. Чистов выделяет 4 типа только «вторичных» форм (квазиподобные, регенерированные, общенациональные, стилизованный фольклоризм). М. Лурье, К. Богемская обнаруживают типологическое родство детского сочинительства, художественной самодеятельности, творчества маргиналов, аутсайдеров, графоманов с основными характеристиками фольклора. Типологическая неоднородность растет, а количество соответствующих терминов увеличивается по мере усложнения массовой культуры и усиления ее влияния на общество.

Таким образом, наше исследовательское внимание фокусируется на феноменах, так или иначе имеющих фольклорную природу, но при этом не являющихся «чистым» фольклором. Эти явления, включая и все исторические формы фольклора (от архаики до постфольклора), *репрезентируют некие безличные коллективизирующие культурные ценности, пользующиеся фольклорными способами производства и трансляции*, но при этом не имеют

общего терминологического ресурса. Такие понятия, как «народная культура», «третья культура», «примитив» и многие другие не могут претендовать на высокую степень обобщения по отношению ко всей фольклорной феноменологии. В самой культурной действительности происходит размывание границ между фольклором и «высокой культурой», аутентичным и «вторичным» фольклором, традиционной народной культурой и художественной самодеятельностью. Изменилось и представление о носителе фольклорной традиции. Современные исследователи доказывают, что урбанизированная среда сегодня является мощным источником порождения новых форм «низовых» культур, по своим признакам и функционированию ассоциирующихся с фольклором. В ходе анализа выявлено, что подобные формы порождаются заново каждой эпохой, поэтому возникает проблема поиска общего основания их возникновения и бытования.

Наиболее продуктивным выходом из сложившейся ситуации представляется определение социокультурной сферы, порождающей фольклор, которую мы, вслед за некоторыми исследователями, условно называем «*низовой*». Это понятие в предварительном порядке позволяет обобщить признаки фольклорной феноменологии относительно ее *места в социокультурном пространстве*. В содержании понятия «низовая» культура схватываются два важнейших для понимания всех фольклорных явлений признака: непосредственная вплетенность в практику и сосредоточенность на задачах, противоположных «высокой» (духовной) культуре.

Во **втором параграфе первой главы «Культурные практики повседневности»** исследуются возможности применения для анализа фольклора в рассмотренном выше расширительном значении категорий «повседневность» и «культурные практики». Повседневность трактуется нами как такой уровень социальности и культуры, который по набору своих характеристик может быть квалифицирован как «низовой». Формы активности, имеющие прикладной характер (быт, труд, прагматические аспекты жизни) и принадлежащие повседневности, являются почвой, на которой возникает фольклор. В качестве методологической основы анализа взята *теория социальных полей* П. Бурдьё. Подход Бурдьё предполагает применение к миру реляционного способа мышления, «который идентифицирует реальность не с субстанциями, а со связями», формирующимися «по близости», «соседству», «по дистанции» и т.п. Принципы иерархизации, формирующие поле, Бурдьё соотносит с повседневностью как решающим фактором. Соответственно, пространство, максимально дистанцированное от повседневности, Бурдьё обозначает как автономное поле (культуры): здесь действуют внутренние законы и принципы, определяющие специфику мира культуры (стиль, школа, художественная традиция, инновативность). Напротив, все те культурные явления, которые связаны с повседневными заботами рядовых людей – массовая культура, шоу-бизнес, фольклор, самодеятельность, искусство наивных художников, творчество субкультур, этикетные нормы и правила общежития – располагаются в гетерономном поле. Сходящиеся здесь сферы опыта – философско-мировоззренческого, религиозного, экономического, политического,

художественного, житейского, *воспроизводятся в социальных практиках как социальные и культурные образцы/архетипы*. На наш взгляд, именно гетерономное поле имеет непосредственное отношение к бытованию фольклора.

Похожим образом концепт повседневности использует Т. Чередниченко для анализа музыкальной культуры и разграничения её на фольклорную и профессиональную: фольклорная музыка есть «звучащая повседневность», поскольку озвучивает все аспекты жизненного распорядка человека доиндустриальной эпохи (погодные заклинания, напевы-пожелания удачи на охоте и в военных походах, напевы-обращения к духам-покровителям, заклинания злых духов и т.д.).

Фольклор в подобных концепциях выступает как социокультурная деятельность, включающая в себя субъекта, процесс и продукт. В качестве единства этих составляющих концепт «практика» представляется наиболее адекватным. Местом средоточия практик выступает повседневность, а она, в свою очередь, представляет собой сложно организованную структуру практических действий. Гетерономия (множественность) как исходный постулат социальности указывает на то, что это пространство подвижно, открыто, находится в постоянном становлении «Я», «Ты», «Мы». Согласно культурантропологии Бурдьё, культурные практики повседневности, куда мы относим и фольклор, имеют статус события, изменяющего социальный мир. Под культурными практиками повседневности понимается неспециализированная деятельность, имеющая духовно-практический характер, но в отличие от традиционных представлений о фольклоре, *пребывающая в процессе становления*. Таким образом, перемещение проблематики фольклора в контекст культурных практик повседневности позволяет ответить на вопросы об источниках его возникновения и социокультурного бытования.

В третьем параграфе первой главы ««Фольклор как форма культурных практик повседневности» исследуется соотнесённость структур повседневности и фольклора. Специфика фольклора описывается через категорию «повседневность», подробно проанализированную в рамках феноменологического направления гуманитарного знания (Э Гуссерль, А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман, Р. Гратхофф), в связи с чем затронута история термина «повседневность» и реакции на этот феномен в истории культуры.

Мы исходим из *понимания культуры как символической социальной действительности, конструируемой в повседневном опыте* (П. Бергер, Т. Лукман). Вектор исследования, таким образом, перемещается ближе к тому, что П. Бергер и Т. Лукман назвали реальностью повседневной (до-теоретической) жизни, а А. Шюц – конкретно-историческим и социально-культурным жизненным миром (Lebenswelt). Повседневность в нашей работе подразумевает начальный уровень культуры, унифицированную форму мироустройства, закреплённую в социальных установках и отношениях. В силу собственной несамостоятельности, неструктурированности, нестабильности, повседневность нуждается в идеальном оформлении (Г. Зиммель, Х. Ортега-и-Гассет, Г. Маркзе, Т. Адорно, Н. Бердяев и др.). Исходя из этих посылок, деятельность, по своим признакам ассоциирующаяся с фольклором, может быть представлена в

контексте повседневности как один из элементов, слагающих культуру отдельного социума и/или индивида.

Обзор трактовок повседневности подтвердил гипотезу о ее связи с фольклором. Вместе с тем необходимо было выбрать такую теорию, опираясь на которую можно было бы ответить на вопросы: вырастает ли фольклор из повседневности, репрезентируя ее смыслы и оформляя их, либо возникает в результате надстройки «сверху», из сферы сакральных значений, как бы в некой оппозиции к повседневности? Представляется, что правы авторы, считающие, что повседневность несамодостаточна (Б. Вальденфельс, Л. Гудков), в ней происходит пересечение различных потоков, как сверху – из масштабных институтов, идеологий, так и снизу, из материальной жизнедеятельности.

Изоморфизм между структурами повседневности и фольклора наиболее удачно прослеживается через концепцию повседневности, разработанную А. Шюцем. Центральной категорией, через которую описывается повседневность, становится *типизация*, выступающая как некое упорядочение пространственно-временной общности. Механизм типизации находится во взаимосвязи с механизмом понимания: прежде чем определить ситуацию, ее участникам необходимо опознать ее тип. Типизация указывает и на наличие в поведении субъекта «роли», как «способа перехода между альтернативными сферами» (повседневным и неповседневным), соединения видимого поведения с воображаемым. По Шюцу, в повседневности жизненный мир постоянно нами интерпретируется в соответствии с уже известным опытом. Все исследования повседневности указывают на *повторяемость как на ее родовой признак*. Соответственно, повторяемость «откликается» в фольклоре традиционностью. Ритуальность, регламентированность фольклора образуют на поверхности повседневности особый слой реальности, синхронизированный с ее ритмом.

Исследуя проблему типизации, Шюц и его последователь Р. Гратхофф обратили внимание на то, что любая непонятная ситуация нормализуется благодаря переопределению, переписыванию ее участниками. Рассуждения повседневного деятеля направлены не от посылки к следствию, а от следствия – к посылке (*абдукция*). В результате на основе типологической интерпретации каждый раз формируется новая среда деятельности (версия), неожиданные решения и новые смыслы, что соотносимо с импровизационностью, вариативностью схем в фольклоре.

Наконец, неотъемлемой частью опыта повседневности является *телесно-предметное* (Шюц, Вальденфельс), то есть *непосредственное переживание человеком элементов трансцендентного уровня* (Ахилл, Иисус Христос, эфирное тело), которое актуализируется в практиках фольклорного типа (ношение оберегов, листок с молитвой-заклинанием, самодеятельные религиозные живопись и поэзия, «останки пришельцев» и т.п.). Они имеют инструментальный характер, являясь орудиями вписывания трансцендентного в повседневное.

В концепции повседневности Э. Гуссерля она трактуется как мир смыслов, или, иначе говоря, структурированные переживания. Учение Гуссерля о конститутивных актах сознания доказывает, что в повседневности сложно переплетаются разные временные модусы, в результате конститутивным

элементом переживания становится *воспоминание, модифицированное фантазией*. Подобная темпоральность характерна и для фольклора как особого способа хранения и трансляции коллективного опыта: легенды, байки, исторические песни удерживают не точную копию события, а более позднюю модификацию, образовавшуюся в результате переосмысления.

Подводя предварительную черту, мы можем констатировать, что фольклор, образуясь из сочетания норм и смыслов формальных институтов и массовой или групповой адаптации к ним, выполняет *функции медиатора* между различными сферами и уровнями бытия – профанным и сакральным, идеальным и реальным. С точки зрения гносеологической этот аргумент характеризует *фольклор как некую «теорию» повседневного деятеля* (П. Бергер, Т. Лукман, Л. Гудков, Б. Марков, Л. Ионин), систематизированную под действием проблем, интересов и проектов, которые вырастают из практики повседневной жизни (В. Кемеров), одновременно рутинной, освобождающей человека от бесконечного выбора, и непредсказуемой, дающей возможность для творчества.

Данный изоморфизм лег в основу создания теоретической модели фольклора. В этом ракурсе выявляется методологическая проблема определения границ между повседневностью и фольклором как элементом, принадлежащим этой реальности. С феноменологической точки зрения проблема связи реального и воображаемого мира разрешается тем, что *связь сознания с объективным миром может оформляться и закрепляться в типичных (формульных) способах деятельности*. При этом структуры социальных отношений воспроизводятся в неспециализированных культурных практиках как фольклорные тексты, имеющие формульное строение. *Фольклорные формулы* – готовые «схемы переживаний». Формула/схема становится «ключом», превращающим рутинное действие в «действие», утилитарное в неутилитарное, разграничивая «непосредственность» и «мир смысла». Она может быть выражена в ритме, темпе, интонации, настрое, тональности, языковых формах, сюжетных контурах текстов и т.д. Такие формулы наделяются символическим смыслом и выступают основой неспециализированных культурных практик и появления т.н. «низовой» культуры. Они «связывают» повседневность и фольклор, образуя единство практического и духовного содержания. С помощью фольклора происходит процесс превращения предметного (вещного, материального, утилитарного) мира в символический, и наоборот, так как именно «повседневностью проверяется способность символов культуры преобразовывать человеческую жизнь» (Румянцев О.). Иначе говоря, фольклор одновременно и принадлежит повседневности как ее элемент, дублирует ее, но в то же время создает собственную реальность. Отталкиваясь от повседневности, фольклор обретает свой механизм культурного воспроизводства.

Соотнося структуры повседневности и признаки фольклора, нами были систематизированы группы фольклорных текстов.

Опираясь на идеи К. Маркса о «превращенном сознании», фольклор можно представить как «игру социального механизма, замещающего реальность видимыми квазипредметными образованиями» (К. Маркс). Понятие превращенной формы охватывает всю структуру символически-иллюзорных выражений. Превращенные формы прикрывают своими систематизациями

первичные предметности сознания, перекомбинируют их определенным образом. Благодаря «превращению», фольклорная реальность становится своеобразным театром, в котором разыгрываются жизненные коллизии негероического существования обыкновенного человека. При этом связь фольклорного сознания с бытием обнаруживается как системная, или репрезентативная, причинная связь (М. Мамардашвили), где субъект в своей деятельности реализует не отношения действительности, а «маски сознания», скрывающие механизмы преобразований (К. Маркс), вследствие чего фольклорная реальность стремится «надстроиться» над повседневностью. Механизм изменения, таким образом, оказывается имманентен самой повседневности: в силу довлеющей анонимности, рутинности, автоматичности, стереотипности *повседневность провоцирует выход в другую сферу – сферу неповседневного*, нетипичного – творчества, праздника, игры, фантазии, приключения.

Основываясь на этих идеях, можно сделать вывод, что *фольклор выступает в качестве превращенной формы повседневности*. Это символически–иллюзорная реальность, которая формируется коллективно, а индивидуальным сознанием воспринимается как объективная, предзаданная, очевидная. Смыслы фольклорной реальности переживаются как «настоящие».

Во второй главе «**Фольклорная феноменология**» рассматривается внутренняя динамика фольклора, выявляются и определяются его родовые признаки (формулы повседневного бытия). Исходным пунктом исследования этой стороны культурных практик стало подробное описание процесса превращения повседневности в фольклор.

Понятие «феноменологии» используется нами в работе в нескольких значениях. Первое значение было введено в первой главе, где фольклор интерпретировался в категориях феноменологического метода Э. Гуссерля и феноменологической социологии А. Шюца. *С феноменологической точки зрения* осмысленное взаимодействие индивидов не может быть дано им непосредственным образом в виде наличного бытия. Согласно теории символического интеракционизма, мир интерпретируется субъектами взаимодействия одинаковым образом. Взаимодействие оформляется в виде институционального образования, имеющего схематическую/формульную основу. В терминах культурологии формульность состоит в порождении текстов и приведении их в действие. Формульность позволяет установить и закрепить состояние общности посредством идеальных схем. В соответствии с таким взглядом, формулы фольклора и есть такие объективированные феномены (речевые, танцевальные, музыкальные, изобразительные, декоративно–прикладные, поведенческие), связывающие реальное и идеальное взаимодействие индивидов.

В русле структурно-семиотического анализа многие исследователи придавали факту формульного построения текстов фольклора основополагающее значение. Наиболее эвристичным нам видится максимально расширительное понимание формулы, которое предлагает С. Неклюдов: это компонент фольклора, который принадлежит не столько тексту, сколько традиции в целом. Формульность фольклорных практик трактуется нами как архетипичная схема

(авантекст), задающая определенный тип социокультурных взаимодействий. Следовательно, этот принцип находит логическое продолжение во всех последующих модификациях фольклора.

Формула работает двояким образом: с одной стороны, резюмирует непосредственный жизненный опыт, с другой – генерирует эстетически–опосредованные формы. *Комбинация формул образует ритуально-игровую ткань повседневности*. Ритуал также обладает двойной принадлежностью: он помещает вещи и события в духовный горизонт, тем самым заявляя о своем различии с материей действительности. Место и роль ритуала в истории менялась. В условиях распада традиционных структур, увеличения темпов развития происходит деритуализация. В современности каждый последующий этап, отрезок индивидуальной жизни требует иной стратегии, нежели была у прошлых поколений. Формальный статус современных ритуалов и необязательность их предполагаемых результатов создают ситуацию многочисленных разрывов и нестабильности. Эту проблему частично решают групповые фольклорные практики. В этом смысле ритуал не исчезает из повседневности и сегодня (Л. Ионин), так как в нем преодолевается неопределенность человеческого бытия и обретается символическая причастность к нему.

Другой стороной механизма превращения в фольклоре является *мифологизация повседневной жизни*. Проблема заключается в том, что миф по определению не принадлежит сфере повседневного: его события меняют мир, а его персонажами являются герои. Феноменологическая точка зрения и в этом случае позволяет увидеть проблему соотношения мифа, фольклора и повседневности в новом ракурсе. Во-первых, исторические исследования доказывают, что ритуальные темы древнейших мифов теснейшим образом связаны с жизненным циклом и хозяйственной деятельностью людей. Во-вторых, сама повседневность стремится «разговаривать с нами мифологизированным языком» (К. Богданов). Усвоение такого рода знания заключается не в повторении готовых схем, а в тактиках встраивания себя в социокультурный контекст. Мифологические категории в фольклорной реальности выявляют себя в некоем сверхзнании, факте общеизвестности, готовности поступать так, «как у людей». Фольклор духовно-практичен, а не прагматично-инструментален: с его помощью происходит отход от непосредственно-переживаемого события в сторону идеального, в то же время на монотонность повседневных практик он накладывает свой ритм, сдвигая сферу значений в сторону обобщения. Уже в своих архаичных формах фольклор «искажает» действительность: схематизирует, приукрашивает, обыгрывает. Таким образом, фольклорная реальность – мифологичная и ритаулизовванная, но миф и ритуал живут в ней особым образом. Преобразование повседневности в фольклор переводит природу мифа и ритуала в разряд условной реальности, при этом фольклорная реальность приобретает качества двойственности, амбивалентности. Социально-феноменологические теории доказывают деятельное участие субъекта в этом процессе (А. Шюц, Р. Гратхофф, Г. Гарфинкель, Р. Мертон, Л. Гудков, Б. Дубин, Л. Ионин).

Факт модификаций фольклора поставлен под вопрос его традиционностью как одной из основополагающих характеристик. Традиция – понятие, указывающее не только на материал культуры, но и на положительную ценность самой культуры. В русле культурологических исследований традиция понимается как обретение стабильности в ситуации осознанной ненадёжности, текучести социокультурного контекста повседневности (Г. Баузингер, А. Пелипенко, И. Яковенко, К. Богданов). Современное общество поставило традицию как авторитетную инстанцию под вопрос. Однако, как замечает К. Богданов, фольклорный дискурс наделяется ценностным смыслом даже в том случае, если его конкретные тексты не оцениваются высоко. Это напоминание о реальном или воображаемом положительном социокультурном опыте. Сам процесс оформления фольклора осуществляет основную культурную миссию – придание смысла самой повседневности, и здесь ценность фольклорной традиции несомненна.

Выполняя функцию адаптации «высокой» сферы значений к повседневности, фольклор специализируется на их *снижении*. Этот принцип прослеживается во всех составляющих элементах фольклора. Механизм снижения особенно ярко проявляется в смеховой культуре (М. Бахтин, Д. Лихачев, А. Панченко, Н. Поньрко, Г. Федотов). Такая специализация происходит в связи с укреплением «верхних» этажей культуры. Дистанцируясь от повседневности, человек получает возможность для её рационализации, производства обобщённых смыслов.

Спектр родовых признаков фольклора, изоморфных культурным практикам повседневности, образует фольклорную феноменологию в первом значении как особой смысловой реальностью:

- «идентификация себя с социокультурной ролью» или *символическая репрезентация*, в терминологии социологии знания (глава семьи, юбиляр, член молодежной группировки, пассажир, абитуриент и т.п.);
- «формульность» (действие по схеме и в соответствии со схематизированным представлением по поводу той или иной ситуации: моделью подобных отношений между человеком и миром может послужить пословица);
- «типичность» (действие привычным образом, видение мира в его типизированных образцах: «мы», «они», «наши», «не-наши», «всё равно обманут» и т.п.);
- «протокольность» (означивание границы между специальным знаковым миром и миром повседневным: «ведение» дневника или альбома, «рассматривание» семейного видеоархива, «соблюдение» очереди и проч.);
- «идеальность» (апелляция к неким коллективным идеалам, ценностям и нормам, обладающими сверхценностью в сознании повседневного деятеля: «всё как у всех», «как у добрых людей»);
- «символическое измерение обыденной жизни» (наделение повседневных реалий характеристиками трансцендентного: «красный уголок», «оберег-кулон», уборка квартиры «к празднику», «новогодний стол», обладание статусными вещами и т.д.);
- «гетерономность» (обращённость к духовно-практическому осуществлению задач);

- «*ритуальность*» или «*аппрезентация*» в феноменологической терминологии А. Шюца, (то есть «выступление» из повседневного и привычного существования в необычном качестве, закреплённое в некую формулу – искусственную представленность, репрезентирующую Я непрямым, опосредованным образом, Я в качестве особой реальности, ощущение наличия Другого, то, что находится на границе постижения);
- «*игровой гедонизм*» (разыгрывание роли, позёрство, манифестация, азарт, отстранение от утилитаризма, пограничность мироощущения, «стояние на краю», «драйв»).

Фольклорная феноменология актуализирует весь знаково-символический комплекс, выработанный традиционной культурой. Культурные практики повседневности, будучи базисом фольклора, порождают не только фольклор в его классическом понимании, но, прежде всего, его феноменальный уровень, создавая эффект «фольклорности».

Второе и третье значения понятия «фольклорная феноменология» фиксируют *особенности пространственного распределения фольклорных практик*. Для того, чтобы очертить современное многообразие проявлений фольклора, а также выявить проблемные зоны существования фольклора, мы воспользовались концептом пространства. Концепт пространства в культурологическом контексте многозначен. Во-первых, под ним понимается место, в котором обнаруживаются родовые признаки фольклорных практик, смешанных с другими феноменами. Такой подход не противоречит логике гетерономного поля, где, следуя мысли П. Бурдьё, фольклорный феномен остается самим собой, но вместе с тем при любом изменении универсума сосуществующих с ним текстов автоматически изменяются его смысл и ценность. На основе анализа пространственной локализации (мест пребывания) фольклорной феноменологии вычленены и охарактеризованы *модусы фольклорности*: мифолого-магический; религиозно-сакральный; карнавально-эстетический; ритуально-концептуальный. Начиная с Нового времени, происходит разрушение системы бытования классического фольклора и *распространение его вширь*. В исследованиях Т. Чередниченко, К. Богданова, И. Утехина, Н. Рис, А. Чернышова, Е. Козлова и других отмечается, что *сегодня фольклор так или иначе присутствует там, где его пребывание ранее не предполагалось* (в художественном процессе, политике, религии, научном дискурсе, риторике деятелей масс-медиа, публичных представителей сфер экономики и бизнеса, в частных пространствах, визуальной массовой культуре, виртуальном пространстве, и т.д.). Эмпирические данные свидетельствуют, что пространство фольклора дробится, он сегодня не существует в виде развернутых нарративов, подобно традиционному. С одной стороны, он минимализирован и сжат (реклама, вывеска, плакат, призыв, слоган), а с другой – размыт. Фольклорность в повседневности предстает не только в образах, соотносимых с традиционными, но и в отдельных фрагментах коммуникации – жестах, речевом поведении, лексике, символике вещей. Поэтому наивысшей «семиотической эффективностью» фольклор обладает в информационном пространстве, которое в современной культуре стало важнейшей частью повседневности.

Во-вторых, концепт пространства лежит в основе подхода к изучению фольклора в контексте структуры пространств повседневности. Этот подход становится актуальным на рубеже XX – XXI вв. (Б. Марков, К. Богданов, И. Утехин). В повседневности человек *с той или иной степенью регулярности оказывается в одних и тех же местах* (офис, маркет, клуб, тюрьма, улица, археологическая экспедиция, школа, и т.д.). Исследование пространств повседневности, по словам Б. Маркова, «раскрывает то “место”, в котором та или иная истина становится убедительной». Здесь важным оказывается повседневное знание, правила и нормы, по которым живут и действуют люди в данном «месте». «Места» в этом смысле слова порождают собственный фольклор, и наоборот, фольклорность как «ключевой» текст маркирует пространство, закрепляя за ним «свою» аудиторию.

Таким образом, фольклорная феноменология объединяет в себе культурные факты разного порядка, выявляя в них типологическую устойчивость. В качестве повседневного явления фольклор превратился, с одной стороны, в нечто отсутствующее, а с другой – он стал чем-то фундаментальным, а именно метафизикой повседневности. Структуры повседневности в союзе с фольклором обеспечивают порядок, прогнозируемость и стабильность.

В третьей главе **«Историческое измерение повседневности и эволюция фольклорных практик»** проблема исторической типологии фольклора, его эволюции рассматривается в контексте изменения повседневности в истории культуры. Выявляется, что вектор изменений фольклора следует за изменениями социокультурного пространства. Общей предпосылкой генезиса культурных практик в социальном пространстве является диалектика коллективного и индивидуального, в результате фольклор трансформируется от больших повествовательных, эпических форм, репрезентирующих ментальные представления больших коллективов в доиндустриальной культуре к кратким, фрагментированным высказываниям-текстам в постиндустриальном обществе. Каждому историческому типу повседневности соответствует *трансформация символического содержания, обусловившая модификации фольклора в истории культуры*. В основе нашей классификации лежит фундаментальная культурологическая оппозиция сакрального/профанного и универсальный символизм, объемлющий мифологию, фольклор и повседневность.

В первом параграфе третьей главы **«Архаический тип повседневности»** практики архаического общества рассматриваются с позиции их возможностей к преобразованию/превращению реальности. Условное и безусловное в них равным образом необходимы и изначально «заданы» витальными потребностями коллектива. *Слитность повседневного и неповседневного* предстаёт в магически окрашенных действиях, характерными признаками которых являются ритмическая повторяемость, унифицированность и схематизм. Они образуют особый сегмент реальности, где человек испытывает чувство заворожённости/отвлечённости. Отсюда пристально чуткое отношение к изображению как особым образом организованному жесту, слову, звуку, цвету, графической линии. Иррациональное и эмоционально-пристрастное отношение индивида к создаваемой им культурной реальности сближает магическую и

эстетическую функции. *Фольклор архаического типа концентрируется вокруг магической стороны жизнедеятельности.* Синкретизм архаичного сознания помещает практики, обладающие наибольшим креативным потенциалом, в сферу чудесного, орнаментирующего повседневную жизнь коллектива. Принцип орнаментации основывается на включённости структур идеального в континуум исторического времени. Таким образом, несмотря на слитную форму фольклора и повседневности, они уже существуют в разных хронотопах.

Качества архаичного фольклора – *витальность, простота, схематичность* – выполняют регенерирующую функцию, позволяя ему возрождаться в новых условиях. Это наиболее древний слой фольклора, он отражает архетипы сознания, которые чаще всего воспроизводятся в массовом искусстве – моде, музыке, кино, прозе, рекламе.

Во втором параграфе третьей главы «Религиозный тип повседневности» фольклорные практики рассматриваются как результат расслоения повседневности на сакральную и профанную сферы (период язычества и христианства). Обнаружение сверхъестественного как факта, установленного сознанием в религиозную эпоху («иерофания»), явилось толчком к «наведению мостов» между ним и человеком – созданию новых мифов, религиозных символов, художественных образов.

Образование религиозного типа совпало с переходом к оседлому и земледельческому образу жизни. Жизнь селянина синхронизирована в соответствии с годовым циклом и сельскохозяйственными периодами. Отсюда – огромное внимание календарю как особому образно-символическому способу структурирования жизни. По годовому кругу распределено время работы и отдыха. В этом режиме формируется особая реальность, характеризующаяся *напряженным вниманием к повседневности*, к её символической фактичности. Это период складывания классической формы фольклора, превращённого в формулу постоянного символического обращения к сакральному. *Напряжение на границе взаимодействия профанного и сакрального* вызывает изменения в структуре ритуала. Эмпирический и сакральный миры приобретают свою определённую, закреплённую системой образов, наделённых индивидуальными антропоморфными характеристиками, имеющими значение в качестве привлекательных для сохранения мощи коллектива. Согласно концепции Э. Кассирера, между мифом и верой в объективность образуется рубеж: угасает животворящая сила мифа, и всё значение образа переносится в духовную сферу. Поэтому от бытия образа остаётся чисто материальный субстрат (форма). Однако на религиозной стадии образы всё ещё пытаются вернуться в повседневность и проявить собственную власть. *Источником символической связи с иным становится человек, его речь, слово, осваиваемое как формульная структура.*

В это время роль фольклора огромна: его задача – восстановить целостность мира. *Повседневность переадресуется фольклору*, его ритуализированным практикам как наиболее надёжным и стабильным образцам. Устойчивость позиций фольклора гарантирована его связью с сакральным. Единство в культуре достигается универсальной символикой, объемлющей мифологию и повседневность.

Кроме того, разделение повседневности означает, что и фольклор тоже обладает двойной модальностью. Так, временем, противоположным трудовой активности, становится *праздник как фактор, уравнивающий полюса мироздания*. Феномен праздника подробно описан и проанализирован в медиевистике (М. Бахтин, Й. Хейзинга). В праздничности как целостном мироощущении фольклор выявляет свое внутреннее содержание, отличающееся от повседневных видов деятельности.

В третьем параграфе третьей главы **«Профанный тип повседневности»** исследуются процессы трансформации фольклора с точки зрения модернизации повседневности. *Разрушение традиционного (классического) фольклора начинается с момента вторжения повседневности* в ход истории в Новое время. Усложнение жизни, вызванное урбанизацией, углубляющейся дифференциацией и институционализацией общественной жизни, отрицает фольклорный способ воспроизводства повседневности. Фольклор начинает восприниматься как нечто искусственное, сложное, нерациональное. В эпоху Просвещения начинается секуляризация и автономизация всех сфер культуры. Повседневность понимается как посюсторонняя реальность, в результате традиция, питавшая фольклорное творчество, прерывается, становится дискретной. Эти изменения вызваны изменением временной структуры повседневности: время горожанина разделяется на «работу» и «отдых», ассоциируемые с «фабрикой» и «домом», «трудовой неделей» и «выходными», «сменой» и досуговым вечером. На селе нет пространственного деления времени, чему препятствует само содержание жизни селянина. *Прежние размеренности, очерченные ритуалом, таким образом, опроцываются*, оставляя лишь привычную канву-схему в исполнении обрядности, что нивелирует полноту и целостность символизма. Фольклор, следовательно, меняет свою временную структуру: на смену неторопливому плавному течению эпических текстов (сказаний, хороводов, напевов, обрядов) приходит механическое воспроизведение культурных регламентов повседневности, выражаемое краткими оборотами частушек, виртуозной соревновательностью гармонистов и балалаечников, лукаво-лирическими «страданиями». *Всё это переводит природу фольклора в плоскость условной игры, развлечения, «нарочитости»*. В отличие от предыдущих эпох, где фольклор был «распределён» по повседневности и выражал основные потребности общества, в городе он маргинализируется, переходит в сферу досуга. Теперь его миссия – *быть представителем своего сословия*, о чем свидетельствует активное образование субкультур. Особенностью субкультур эпохи индустриализации является достаточно замкнутый характер групп, сформированных под воздействием производственных циклов, а также обусловленность близостью к религиозной эпохе.

В четвёртом параграфе третьей главы **«Новоархаичный тип повседневности»** фольклор рассматривается в период модернизации и установления массового общества в эпоху Новейшего времени. Повседневность, окончательно утратившая связь с сакральным миром, *теряет универсальный символизм*, присущий большим массам людей, но с другой стороны, «ментальный мир формул коллективного сознания и мир жизнедеятельности становятся

практически одной реальностью», что и определяет её неоархаический характер (О. Румянцев).

Если идеология модернизма и авангарда практикует поиск нового и необычного, стимулируя культурные практики, альтернативные повседневности, то постмодерн отказывается от таких притязаний, ставя задачей *оправдание банального, обыденного, повседневного*. Но современная повседневность демонстрирует состояния разобщенности, «холодности» атмосферы, отчужденности от коллективной основы. Фольклор включается в повседневность подобно другим семиотическим системам как условность, но такая, которая в этой ситуации «рекультивирует традиционные формы солидарности» (Б. Марков). Ситуацию новой архаичности воспроизводит т.н. «вырожденный» фольклор (Т. Чередниченко), который *локализуется в субкультурах*, формирующихся, в отличие от индустриальной эпохи, по принципу соответствия тому или иному стилю/образу жизни. Стилем в контексте нашего исследования мы называем типичные способы оформления повседневности членами «мы-группы», рассматриваемые как естественные, нормальные, правильные. Истоки генезиса субкультур лежат в переходе общественных систем *от статичности к динамичности* и в соответствующем изменении положения неофитов в этих системах (С. Левикова). В статичных обществах главную роль играло старшее поколение, в динамичных – преимущественно молодое. Начиная с эпохи индустриализации пути «отцов» и «детей» начинают расходиться, а к XXI веку ситуация с поколенческими ориентирами кардинальным образом разворачивается. Не случайно основная масса субкультурных образований возникает в молодёжной среде.

Для понимания особенностей новоархаического типа повседневности необходимо учесть, что современная культура имеет дело не с реальностью естественного или технического мира, а с реальностью мира знаков (А. Тоффлер, М. Понятовский, Д. Мартин, Д. Белл, Р. Дарендорф и др.). Усиление знаковости свидетельствует о повышении условности культурных текстов. *Фактичность и условность – две стороны современных культурных практик*. В «вырожденном» фольклоре ослаблен не только универсальный символизм, но и игровая подоплека позднего фольклора, соответствующего профанному типу повседневности. Утрата творческого и эстетического элемента в форме игры как никогда ранее сближает фольклор с технологией массового культурного производства. Поэтому в фольклорной феноменологии формируется и противоположная тенденция – *романтическая*, связанная, скорее, с конфликтом с массовой повседневностью и попыткой создать собственную, альтернативную повседневность. Вследствие маргинализации фольклора и перемещения его в более динамичную аудиторию, он приобретает статус нелегальной культуры с присущими ей элементами романтизма. Эстетизируя всё, что отличается от традиционно «красивого», романтический склад фольклора как бы обыгрывает на себе то, что ранее было вне сферы легальных/традиционных социокультурных практик. Отсюда «странность», «провокативность», «альтернативность» рэпперов, панков, люберов и др. Современные фольклорные практики уводят из обжитого мира, побуждают к обновлению способов существования, актуализируют мифологию путешествий,

странствий, архетип дороги. *Путешествие моделирует некое «переходное» или экстремальное состояние*, где человек освобождается от условностей прошлого. В свою очередь воспоминания о путешествии как приключении или событии, запечатлённые в фото- и видео- архиве, становятся новым отсчетом времени.

В **четвёртой главе «Фольклор и постфольклор как феномены современных культурных практик»** приведён сравнительный анализ феноменов самодеятельности, фольклора и продуктов профессиональной художественной и массовой культур; построенная в исследовании теоретическая схема проверяется на эмпирическом материале.

Параграф первый четвёртой главы «Проблема изменения статуса фольклора в современности» посвящён исследованию того, как фольклорная феноменология реагирует на процессы массового общества.

Общим местом культурологических исследований является положение, согласно которому массовая культура выступает как антипод элитарной. Однако понятием «массовая» не покрывается все богатство культуры и художественных практик Новейшего времени. Многоуровневость, неоднородность массовой культуры и массового искусства до сих пор в полной мере не фиксировались. Конкретные исследования доказывают, что массовое общество не уничтожает полностью разнообразие языков, творящих принципиально отличные друг от друга миры. Сегодня они представлены урбанизированной средой: субкультуры домохозяек, садоводов, молодежные, сексуальные, религиозные, криминальные, коммунальные и другие. Их специфика не определяется всецело потребительскими запросами или коммерческими интересами. *Фольклор в таких практиках выступает местом сопротивления довлеющим над человеком стандартизации и унификации.* Отходя от стереотипа и однозначности, такая практика становится открытой, тяготеющей к фрагментарности. Продукт подобного рода деятельности может иметь как утилитарную, так и художественную ценность, но ни первое, ни второе не являются основной задачей субъекта, хотя они и лежат на поверхности. Это занятие, прежде всего, «для себя», *личная культурная представленность* в социокультурном пространстве. Таким образом, принципиально меняется и субъект культуротворческой деятельности.

XX век порождает множество форм массового увлечения живописью, резьбой, музицированием и т.д., при этом происходит институционализация и организация подобных проявлений творчества под патронатом власти и профессиональным руководством. Исследователи зачастую описывают эти явления разными терминами (графоманство, наив, примитив, китч, детское творчество, творчество аутсайдеров), на наш взгляд, целостным выражением существа всех перечисленных форм является понятие "самодеятельности".

Во **втором параграфе четвёртой главы «Самодеятельность как фольклорная форма современных культурных практик»** рассматривается процесс смещения фольклорного топоса к самодеятельному творчеству. Самодеятельный человек – это тип личности, для которого характерны импульсы всё делать самому (К. Богемская). Такое толкование во многом помогает определить специфику современных культурных практик с точки зрения

востребованности уникальности человека. Кроме того, путь к автономизации всех сфер культурного производства оборачивается тем, что в «низовой» подсистеме появляется необходимость в личности, обладающей характеристиками универсальности и неординарности. Эта личность не определяется как представитель класса или сословия. В координатах фольклорной феноменологии субъект культуротворческой деятельности и есть «человек самодетельный». Самодетельность обладает для него безусловной ценностью, она «достраивает» культуру до целого, преодолевая, таким образом, драматические разрывы между индивидуально-личным и безлично-массовым, непрофессиональным и профессиональным, между проверенным старым (опытом) и неизведанным новым, авторским и анонимным и т.п.

Содержательно термин «самодетельность» включает в себя понятия субъекта деятельности и процессуальности (переживание времени в ритуале творчества). Этим термином характеризуется процесс творчества атомизированного индивида, позволяющий ему выстраивать собственную жизнь, историю, культурную идентичность в определённых границах независимо от «высокой» культуры, официальной культурной политики государства и манипуляций масскульта. Был проанализирован отечественный опыт художественной самодетельности. В XX веке самодетельность приобретает всеобщий характер: это необходимая практика по сохранению своего «Я» в любых формах деятельности: общественной, хозяйственной, коммуникативной, эстетической.

Образуя заметный слой городской культуры, художественная самодетельность, наивное творчество, примитив, китч, графоманство и т.п. восходят корнями к фольклору в его поздних модификациях. Основанием для объединения таких, на первый взгляд, разнородных явлений под одной рубрикой, послужил тот факт, что все они находятся *между двумя разными по смыслу временами – трудом и досугом*. В индустриальной культуре досуг стал временем отдыха и развлечения, противоположным труду. В постиндустриальном обществе «досуг» жёстко не противостоит трудовой деятельности. В сравнении с классической формой фольклора, эти модификации включают личностный момент нового в то, что уже пришло из прошлого. Подобные практики направлены на самоизменение (В. Библер), они характеризуются большей степенью автономии и появляются в массовом обществе, где индивид понимается сугубо в качестве функциональной единицы.

Взяв за основу «низовые» формы творчества, самодетельность становится самостоятельной культурой, не равной ни одной из тех, что послужили её основанием. С другой стороны, фактор, определяющий её как «низовую» культуру (фольклорность), является механизмом, который позволяет ей приспосабливаться к меняющимся общественным и культурным условиям, связывая их с жизненными реалиями. Особенностью подобных практик является то, что все они находятся в стороне от мейнстрима в силу их недостаточного профессионализма, не зависят от глобальных задач общества и специфических проблем художественной культуры. Их ориентиры близки человеческой повседневности, насущным потребностям социо-культурной идентичности. Они не создают

художественной традиции, хотя и используют некоторые устоявшиеся приёмы классического фольклора и профессионального искусства. Ориентируясь на традиции «высокого» и фольклорного в искусстве, самодеятельность, в отличие от своего прототипа, не имеет той ярко выраженной национальной, этнической общности и характерности, которая присуща народному творчеству, в силу её личностной сущности (В. Глаголев).

Третий параграф четвертой главы «Особенности процесса и продукта самодеятельности» посвящён анализу конструирования самодеятельного произведения с точки зрения его фольклорности. В качестве объекта исследования взят рукописный девичий рассказ. Анализ строится по логике сравнения самодеятельного произведения с художественным и классическим фольклорным.

Отношение между предметом творчества и его создателем – субъектом культурной практики является узловым моментом отличия художественного произведения от фольклорно-самодеятельного. Позиция автора «низового» произведения предполагает находимость внутри ситуации, передаваемой текстом в отличие от вненаходимой позиции профессионального художника. Это приводит к принципиально различным результатам: произведение самодеятельного автора обнаруживает черты сходства с его создателем в слитности субъективного «я» автора и текста. В результате отсутствия эстетического опосредования, произведение не становится портретом автора, но оно ему (автору) функционально изоморфно. Это означает, что самодеятельный автор идет по пути заимствования готовых схем и формул в тематике, сюжетных коллизиях, метафорике. Соединение разных элементов – мифологического/фольклорного и заимствованного из художественной культуры, наивно-самодеятельного и ремесленно-профессионального, эстетического и утилитарного и т.д. переводит самодеятельный текст на уровень аллегории, смысл которой однозначен и отделён от образа, что нехарактерно для классического фольклора. В классическом фольклоре основным приёмом явилась метафора, устанавливающая в художественном сообщении смысловые связи по сходству. Аллегория, по замечанию А. Ф. Лосева, есть уже рефлексия над мифом, поскольку во всякий божественный образ она вносит ту или иную внебожественную стихию. Кроме того, приём комбинаторики континуально соотносится с магическими практиками архаического периода. *Комбинаторика* (или коллажирование) свидетельствует, что *между автором и текстом существует дистанция*, предполагающая наличие определённой системы мировоззренческого порядка.

Комбинирование – не единственный приём сочинительства. В отличие от архаичного человека, современнику доступны некие технологии создания вещей: наличие авторского усилия, сюжетность, рамка (зачин, финал, авторские ремарки), навыки композиционного построения, смысловой центр картины, фон. Тексты самодеятельных произведений, в отличие от фольклорных, так или иначе уже опосредованы, «придуманы», внутри текстов есть ссылки на другие источники.

Авторы самодеятельных произведений руководствуются не логикой повседневных отношений, а логикой готовых схем, взятых из «высокой» культуры, включая императивы формальных институтов – идеологических,

семейных, политико-правовых и пр. Фольклор же в классическом варианте сохраняет свою приверженность мифу, периодически возвращаясь к архаическим типам сознания. Кроме того, форма устного фольклора в наше время тесно переплелась с письменной традицией. Там, где фольклорные жанры, призванные способствовать социализации, соответствовали строгому канону и *непосредственно* апеллировали к Роду, реалиям общинной жизни, сегодня замещаются письменной формой, которая *опосредует* отношения индивида и общества/группы. Момент опосредования содержит возможность вариативности образца, что говорит в пользу его фольклорно-художественной природы. Содержание такого произведения соответствует устоявшимся общественным идеалам, но направлено на самого субъекта социализации, что *свидетельствует о рефлексированном сознании*, следы которого не специфичны для человека традиционного общества.

Современный фольклорный артефакт, таким образом, пребывает на границе архаики и современности, устной и письменной культур, словесности и видео, переходя из одного в другое и порождая новые *синтетические формы*, при этом функционально оставаясь фольклорным.

В **Заключении** подводятся основные выводы и намечаются перспективы исследования.

Основные положения исследования, определяющие его научную новизну и выносимые на защиту:

1. Существенно расширено и концептуально переработано понятие фольклора как социокультурного явления, репрезентирующего некие безличные коллективизирующие культурные ценности, пользующиеся классическими фольклорными способами производства и трансляции. Специфика фольклорных модификаций выявляется через систему связей в гетерономном поле социума. Содержательные и функциональные особенности фольклора и постфольклора *определяются характеристиками «низовой» сферы культуры*.

2. Исходя из понимания культуры как символической социальной действительности, конструируемой в повседневном опыте, было доказано, что средой бытования и почвой постоянного порождения фольклора в любую историческую эпоху является повседневность. Повседневность, трактуемая в контексте иерархии связей социокультурного пространства, предстает в качестве решающего фактора любых социокультурных изменений, а по отношению к культуре – как ее «низовой» уровень. Опираясь на теорию смыслового построения социального мира А. Шюца, показано, что устойчивость, функциональность и содержательность структур фольклора обусловлена структурами социальных отношений, воспроизводимыми в *культурных практиках повседневности*.

3. В рамках феноменологического метода соотнесены структуры повседневности и фольклора: в результате анализа концепции А. Шюца выявлен *изоморфизм* между ними. Центральной категорией, через которую описывается данный изоморфизм, становится *типизация*, выступающая механизмом понимания и упорядочения пространственно-временной общности; способом

перехода между альтернативными сферами (повседневным и неповседневным). В силу собственной несамодостаточности повседневность нуждается в идеальном оформлении; в ней происходит пересечение различных потоков: как сверху – из масштабных институтов и мировоззренческих систем, так и снизу, из материальной жизнедеятельности. С феноменологической точки зрения проблема связи реального и воображаемого мира разрешается тем, что связь сознания с объективным миром оформляется и закрепляется в типичных (формульных) способах деятельности. Формула находит образное выражение в неспециализированных культурных практиках любого уровня (художественно-эстетических, коммуникативных, хозяйственных, общественных) и выступает моделью отношения между человеком и миром. Соответственно, специфической характеристикой фольклора становится *формульность*.

4. На основе анализа культурно-исторических факторов формирования фольклора, концепций феноменологической социологии и структурно-семиотического подхода разработано понятие *«фольклорная феноменология»*, имеющее несколько значений. Спектр родовых признаков фольклора, изоморфных культурным практикам повседневности, образует фольклорную феноменологию в первом значении как особую смысловую реальность: *«идентификация себя с социокультурной ролью»* или *символическая репрезентация*; *«формульность»*; *«типичность»*; *«протокольность»*; *«идеальность»*; *«символическое измерение обыденной жизни»*; *«гетерономность»*; *«ритуальность»*; *«аппрезентация»*; *«игровой гедонизм»*.

5. Понятие *«фольклорная феноменология»* фиксирует также особенности *пространственного распределения фольклорных практик и их многообразие*. На основе анализа пространственно-культурной локализации фольклорных практик вычленены и охарактеризованы модусы фольклорности: мифолого-магический; религиозно-сакральный; карнавально-эстетический; ритуально-концептуальный. Показана связь мест постоянного пребывания человека и их фольклорной репрезентации. Охарактеризованы процессы распространения фольклора в социальном пространстве: по мере распада системы классического фольклора фольклорная феноменология распространяется вширь, в то же время локализуется в субкультурах, а фольклорные тексты минимализируются на фоне утраты значения развернутых нарративов традиционной культуры.

6. Определены функции и роль фольклора по отношению к повседневности. Образуюсь из сочетания норм и смыслов формальных институтов и массовой или групповой адаптации к ним, фольклор и постфольклор выполняют *функции медиатора* между различными сферами и уровнями бытия – профанным и сакральным, идеальным и реальным, материальным и духовным, утилитарным и неутилитарным. Это характеризует фольклор как некую «теорию» повседневного деятеля (П. Бергер, Т. Лукман). Фольклорная составляющая выступает в качестве скрепы в ситуации ускользающей социальности, как необходимый коммуникативный элемент субъектов культуротворческой деятельности, образуя единство практического и духовного содержания. С помощью фольклора происходит процесс превращения предметного (вещного, материального, утилитарного) мира в символический, и наоборот.

7. Определены границы между повседневностью и фольклором. Фольклор одновременно и принадлежит повседневности как ее элемент, дублирует ее, но в то же время создает собственную реальность, которая стремится «надстроиться» над повседневностью. Отталкиваясь от повседневности, фольклор обретает свой механизм культурного воспроизводства. Процесс размежевания оказывается имманентен самой повседневности: в силу довлеющей анонимности, рутинности, автоматичности, стереотипности повседневность провоцирует выход в другую сферу – творчества, праздника, игры, фантазии, приключения. Фольклор выступает в качестве *превращенной формы повседневности*. Это символически-иллюзорная реальность, которая формируется коллективно, а индивидуальным сознанием воспринимается как объективная, предзаданная, очевидная.

8. Эволюция фольклора проанализирована в контексте исторической трансформации повседневности. Показано, что каждому историческому типу повседневности соответствует трансформация символического содержания, обусловившая модификации фольклора в истории культуры. Выделены и охарактеризованы *четыре типа повседневности: архаический, религиозный, профанный, новоархаичный*, которые проявляются в соответствующих культурных практиках (*магия, праздник, игра, путешествие*).

9. Подробно описаны качественные изменения фольклора в современной культуре (статус, субъект творчества, произведение) в контексте ее основных характеристик: массовизации жизни, власти информационных технологий и пространства. Доказано, что фольклор в этих условиях выступает местом сопротивления довлеющим над человеком стандартизации и унификации. Фольклорная практика становится открытой, тяготеющей к фрагментарности. Выделяются практики, имеющие фольклорную основу, но при этом стремящиеся к автономии (любительство, рукоделие, графомания, наивное искусство, художественная самодеятельность и т.п.). Они характеризуются определенным разрывом с фольклорной традицией и стремлением субъекта сохранить свое «Я» в любых формах деятельности. Показаны продуктивные возможности анализа современной фольклорной феноменологии с помощью категории «*самодеятельность*».

Основные положения диссертационного исследования отражены в следующих публикациях:

Статья, опубликованная в ведущем рецензируемом научном журнале, определенном ВАК:

1. Ядрышникова Л. Г. Культурные практики повседневности: к вопросу о методологических принципах изучения [Текст] / Л. Г. Ядрышникова // Известия Уральского гос. ун-та. Сер. 2. Гуманитарные науки. Вып. 14. № 53. – Екатеринбург : Изд-во УрГУ, 2007. – С. 194-202. (0,5 п.л.).

Тезисы и статьи, опубликованные в других научных изданиях:

2. Ядрышникова Л. Г. Самодеятельность: традиции и современность // К 40-летию философского факультета : труды аспирантов и докторантов [Текст] / Л.

Г. Ядрышникова / Под ред. А.В. Перцева, О. Б. Ионайтис. – Екатеринбург : Изд-во УрГУ, 2005. – С. 114-119. (0,3 п.л.).

3. Ядрышникова Л. Г. Вырожденный фольклор: между государством и масскультом [Тез. к докл.] / Л. Г. Ядрышникова // Власть и властные отношения в современном мире: Материалы IX междунар. научн.-практ. конф. Гуманит. ун-та (г. Екатеринбург, 30-31 марта 2006 года): в 2 т.т. / Редкол. : Л.А.Закс и др. – Екатеринбург : Гуманитарный ун-тет. – 2006. – Т. 1. – С. 231-234. (0,25 п.л.).

4. Ядрышникова Л. Г. «Низовая» культура: к вопросу о понятии [Текст] / Л. Г. Ядрышникова // Сумма философии : сб. – Вып. 5. – Екатеринбург : Изд-во УрГУ, 2006. – С. 222-224. (0,2 п.л.).

5. Ядрышникова Л. Г. Современная традиционная культура: к проблеме определения [Тез. к докл.] / Л. Г. Ядрышникова // Реальность. Человек. Культура : социальное и природное. Матер. Всероссийской научн. конф. (г. Омск, 23-25 ноября 2006 г.). – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2006. – С. 34-36. (0,1 п.л.).

6. Ядрышникова Л. Г. Девичий альбом как культовый атрибут [Тез. к докл.] / Л. Г. Ядрышникова // Человеческая жизнь: ценности повседневности в социокультурных программах и практиках: Матер. X научн.-практ. конф. Гуманит. ун-та (г. Екатеринбург, 5-6 апреля 2007 года) : в 2 т.т. / Редкол.: Л.А.Закс и др. – Екатеринбург : Гуманитарный ун-тет. – 2007. – Т. 1. – С. 240-244. (0,25 п.л.).

7. Ядрышникова Л. Г. «Неопределённость» в опыте повседневной жизни [Тез. к докл.] / Л. Г. Ядрышникова // Современная Россия: путь к миру – путь к себе: Матер. XI Всероссийской научн.-практ. конф. Гуманит. ун-та (г. Екатеринбург, 10-11 апреля 2008 года) : в 2 т.т. / Редкол.: Л.А.Закс и др. – Екатеринбург : Гуманитарный ун-тет. – 2008. – Т. 1. – С. 196-199. (0,2 п.л.).